

Введение в проблематику топологии свободы

Одним из важнейших и определяющих факторов существования человека в качестве социального тела является его место, занимаемое в социальном пространстве, место, отведённое ему с момента рождения, с момента включения его в сеть социальных связей, когда его бытие оказывается значимым для другого. На смену границам утробы матери, приходят ограничения, налагаемые пелёнками, объятиями родителей, детской кроваткой, манежем и так далее. В способе обустройства места только что появившегося человечка уже выражены социальные предписания по поводу того, как должно существовать в этом мире, как следует оприходовать новоявленное тело. В границах своего места, в ситуации некоторой частной микрореальности индивид уже оказывается зажат макросоциальными пределами, он уже осязает нечто большее, чем просто хлопчато-бумажную ткань ползунков или дерматиновые перегородки детской коляски. Он осязает Мир: погружение в ползунки есть одна из первейших форм погружения в Мир. Но чтобы избежать вульгарного истолкования мира только лишь как огромного вместилища, следует заметить, что в данном случае речь идёт о первичном способе недискурсивного утверждения и принятия своего присутствия в мире. То есть мир здесь оказывается не просто "глобальным человекой", а тем, с чем и как ребёнок непосредственно соприкасается и общается; и в этом прикосновении, в этом столкновении с миром он осязает и собственную ограниченность. Открываясь в мире и открывая себя в нём, он осязает свои границы.

Очевидно, что в этом контексте "место" используется не как географическое понятие, но сугубо в социо-отнологическом ключе, и это для того, чтобы выявить способ существования человека среди других людей, рядом с ними, в условиях, когда социальное пространство разбито на множество других мест, занятие которых предполагает иной характер бытия. Но на сколько бы "частей" это пространство ни было бы разделено, оно едино для всех и представляет собой возможность согласованного существования различных мест, их взаимосвязанность и взаимозависимость; в первую очередь это есть то, что обеспечивает порядок совместного бытия и преемственность социальных связей, а не то, где располагаются социальные субъекты. Таким образом, люди живут в одном мире, но из разных мест открываются в нём. Развитие человека во времени означает перемещение в социальном пространстве, непрерывное передвижение из одной точки в другую. И всякое новое место, занимаемое им, требует от него выполнения новых обязательств и следования новым предписаниям в соответствии с его нынешним положением. С точки зрения социального порядка наиболее важным является предсказуемость и ожидаемость человеческого поведения, что и обеспечивает стабильность общественного развития, что сохраняет существующее положение дел. Власть места над человеком оказывается в этом отношении одним из самых действенных способов подчинения и контроля над ним и в целом поддержания порядка. Социальное пространство, таким образом, вписывается в "субъективные структуры агента", говоря словами Бурдьё. И сам факт его разбиения есть утверждение существования внутренних границ, что означает невозможность свободного перемещения в нём и занятия любого места.

Существует порядок перемещения в пространстве, определяющий возможность и обязанность занимать то или иное место в тот или иной период времени, и всякий должен следовать этому порядку. Существование социального субъекта означает его привязанность к некоторой совокупности социально простроенных мест и возможность при определённых условиях иметь доступ к другим местам, и занятие им какой-то позиции есть соответствующая выгороженность себя в мире, соответствующий способ ограниченного существования. Такова природа социальной реальности, идеальной формой которой была бы полная автоматизация всех процессов на базе всеобъемлющей аксиоматизации определений бытия, и наиболее благоприятным способом существования было бы функционально-ролевое участие каждого субъекта общественной жизни в соответствии с занимаемым

положением. А для этого есть, несомненно, некоторые предпосылки.

Человек с рождения оказывается в ситуации готового порядка в соответствии с которым его упорядочивают, делают его существование уместным, то есть согласованным с существованием других - он совмещается с другими в соответствии с логикой того места, куда он заброшен. Это же место опространствливает его, то есть делает *пригодным* для долговременного пребывания во всей широте социального пространства. Как раз через совмещённость с другими человек обнаруживает себя, через воспроизведение вменённых ему в обязанность образцов поведения, способов бытования, усвоение внешних установок, ценностей, назначений он обретает своё место среди других, становится участником социальных процессов, признаваемым в качестве такового.

Изначально чужое пространство становится постепенно своим Миром (*чужое* всегда характеризуется возможностью быть *при-своенным*), в меру понятным и родным, в котором индивид так или иначе ориентируется, в рамках которого он проектирует свою жизнь, на которое проецирует самоё себя и тем самым своим существом начинает сам пространять это пространство в соответствии с полученными знаниями и приобретёнными навыками, ставшими неотъемлемой частью его природы. То есть "пассивная" *заброшенность* в некую среду выступает залогом активного продвижения себя в мире. Но в свете того, что было сказано выше невольно встаёт вопрос о движущей силе, о причинах этого движения: что же заставляет человека перемещаться в пространстве? Что это: долг, его личная прихоть или всего-навсего такой способ претворения в индивидуальной жизни принципов социального бытия?

Мы подошли к проблеме человеческой свободы, её границ и обстоятельств, обостряющих её насущность в бытии человека. Волен ли я изменить ход собственного движения, остановиться, нарушить предписанные мне маршруты и изменить расписание? И не будет ли это означать выпадение из собственного мира и отрыв всех значимых для меня социальных связей, то есть утрату себя и своего места? Ведь через Другого я утверждал себя, я обнаруживался вместе с ним. Как выявить характер собственной воли и установить, не является ли моё существование всего лишь потаканием чьей-то чужой воле, воспроизведением некоей предданной логики бытия? В русском языке есть такое устоявшееся выражение, как "кидать с места на место". Оно выражает некий способ существования, когда человек всецело оказывается под властью сторонних обстоятельств, каких-то людей, начальства, директивы, судьбы, Бога и так далее, когда он в силу своей профессии, должности, семейного положения, в силу своей принадлежности к "роду человеческому" и т. п. вынужден принимать как неизбежную данность своё подчинённое положение и вменённое ему место. Это может быть офицер, которого дислоцируют из одной воинской части в другую, или мелкий чиновник, перемещаемый из одного ведомства в другое, или врач, направляемый в разные удалённые посёлки, гуманитарный беженец - кто угодно. Но жизнь человека такова, что ему, независимо от его профессии и статуса, всегда так или иначе приходится "кидаться с места на место", понуждаемому внешними, независимыми от него обстоятельствами, или же собственным внутренним волевым усилием в поисках себя, своей доли, "места под солнцем".

В разграфлённом разбитом пространстве социальный субъект неизбежно оказывается перед выбором места с целью своего развития, продвижения, утверждения себя, развёртывания собственных возможностей, а также под давлением естественных социальных обстоятельств, обязывающих его выбирать, не позволяющих его уклониться от этого выбора. Человек, говоря словами М. Хайдеггера, "заброшен в выбор". Социальный статус свободы характеризуется тем, что индивиду предоставляется ряд возможностей реализации своих сил, задатков и способностей и, как уже выше говорилось, занятие какой-то позиции влечёт за собой выполнение обязательств в соответствии с нею и готовность к различным передислокациям, передвижениям, которые суть возможные способы осуществления данной выбранной позиции. Таким образом, социально вменённая свобода человека реализуется в ряде готовых, предоставленных возможностей, что в свою очередь вынуждает его

функционировать в соответствии с топологией своего положения. Выбирая, он ввергает себя в те или иные границы. Но иного пространства претворения собственных сил у него нет: он не может раскрыть себя в пустом открытом, безлюдном пространстве во всей неохватной полноте бытия, - только в границах конкретного места в соседстве с другими местами, занятыми другими людьми или потенциально могущими быть занятыми. Нет возможности избежать разграфлённого пространства как такового, но есть различные формы существования в его границах. И эти формы в свою очередь напрямую связаны с тем, как понимается смысл, характер и назначение собственного места. Если истолковывать его натуралистически, как буквальный участок пространства с осязаемыми границами, как какой-то закуток, который может быть "заполнен" человеческим телом, то индивид оказывается лишь содержимым, чей способ бытия целиком определяется этим местом. Ежели мы понимаем место онтологически, как то, что задаётся *присутствием* человека, и соответственно в его бытии нами усматривается простираемое в мире и нащупывание собственных границ в соприкосновении с другими, то в новом свете нам открывается характер социальных границ, предоставленных возможностей и перспектив развёртывания своих сил в некоторых фиксированных условиях существования.

"Экзистенциальность сущностно определена фактичностью" [Хайдеггер М. Бытие и время. Ad Marginem, М., 1997. С. 192], - говорит нам М. Хайдеггер, указывая на невозможность существования над миром, вне его, - но только "в-мире". В бытии человек невольно "падает в мир", "наличествуя по способу внутримирного сущего" [Там же. С. 179], и в этом падении заключается его первоосновная ступень умения-быть-в-мире. Но недаром мыслитель выделяет две различные экзистенциальные возможности бытия человека: собственное и несобственное. Падение как раз выражает способ бытия *das Man*'а - усреднённого человека как модуса существования людей, с позиции определённого статуса, через выполнение какой-то социальной функции, проигрывание какой-то общезначимой роли открывающего себя в мире. *Das Man* - это естественно неизбежный способ бытия в повседневной реальности - мы все так или иначе играем социально значимые роли и тем самым находим общий язык с другими, открываясь им навстречу понятным образом и верно истолковывая их игру - которым вместе с тем присутствие человека в мире не должно ограничиваться. Подлинное, собственное бытие непременно излишне или, пользуясь метафорой Ж.-П. Сартра, "тошнотворно", то есть его существо - в постоянном выходе за собственные границы. "Тошнота" не есть *качество* бытия, способ его выражения или характер отношения к нему, она и есть *само* бытие.

Действительно, не может быть собственного без чужого. Через несобственное и достигается своё. "Собственное *бытие самости* покоится не на отделившемся от л ю д е й исключительном статусе субъекта, но есть *экзистенциальная модификация* л ю д е й как сущностного экзистенциала" [Там же. С. 130]. При этом несобственное есть необходимое, но отнюдь не достаточное условие собственности. *Доставленное* условие или основание не могут обеспечить собственное бытие, - это как раз есть сущностная возможность самого человека, которая есть он сам в понимающей расположенности к самому себе как к открытому незавершённому проекту. Границы социальной реальности призваны сделать понятным мир для человека; последний в свою очередь, отталкиваясь от этой понятности, вырисовывает свой собственный образ, делаясь понятным себе. В своём бытии человек исходит из так называемой "обыденной растолкованности", если опять вернуться к языку Хайдеггера. Онтологический выбор человека поэтому сводится к тому, довольствуется ли он назначенным ему местом, усреднённой понятностью мира, и теми определениями себя, которыми его наделяет система, или он готов совершить шаг, экзистенциальный поступок по овладению "падающей обыденностью", что в первую очередь означает пересмотр границ своего бытия и выходение из них по причине невозможности довольствоваться той степенью определённости, которая конституируется в этих границах.

Следование по второму пути и приводит нас к трансгрессивному измерению свободы. В этом отношении её невозможно определить, рассматривая её субстанциально, пытаясь

вычленив из неё какую-то удовлетворяющую нас *чтойность*: любое определение свободы из неё самой ущербно и чревато её девальвацией. А что действительно достойно девальвации или по меньшей мере переоценке, так это всякое концептуирование, обобществление, тотализация свободы, что так характерно для нашего времени. Она не имеет сущности и не подчинена никакой логической необходимости. Свобода онтологически обусловлена, потому приблизиться в понимании её возможно лишь через бытие. Свобода событийна. Мы повторяем вслед за Хайдеггером, полемизирующим с Кассирером, "нет и не может быть какой бы то ни было свободы иначе как в актах освобождения". А стремление к освобождению пробуждается в человеке лишь через осознание границ, с одной стороны, и необходимости их преодоления, с другой. Только внемля зову совести, сознавая неподлинность своего существования, обременяя себя своим бытием, человек раздвигает рамки *das Man*'ного *alter ego* и этим просветом претворяет свой долг быть самим собой. Смысл освобождения заключается в преодолении фактичности собственной заброшенности через осуществление себя по собственному замыслу бросанием к будущему из действительных границ настоящего.

Согласно мысли Сартра, во всякой экзистенциальной потуге следует усматривать не попытку "сохранить себя", но "себя основать" [*Сартр Ж.-П.* Дневники странной войны Сентябрь 1939 - март 1940. СПб., 2002. С. 355]. Можно было бы стремиться сохранить себя как уже обоснованного, но если ты не удовлетворён своим шатким положением в мире, тем зыбким местом, что отведено тебе системой, ты вынужден выбрасываться из собственных границ: по ту сторону места, имени - к ничто. "Свобода - это как раз то ничто, которое содержится в сердце человека, которое вынуждает человеческую реальность (французское прочтение *Dasein*'а - Ант) делать себя, вместо того, чтобы *быть*. ...для человеческой реальности быть - это значит *выбирать себя*; ничего не приходит к ней ни извне, ни также изнутри, чтобы она могла *получать* или *принимать*. Она полностью заброшена без какой-либо помощи любого вида в невыносимую необходимость делаться бытием до малейшей детали. Таким образом, свобода не есть *какое-то* бытие, она есть бытие человека, то есть его ничто бытия" [*Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. М., 2002. С. 452.] Но сознание ничтожности есть лишь иная сторона осознания фактичности ситуации, в границы которой я заброшен. Вместе с тем сами по себе границы, сколь бы тяжкими они ни были для человека, не являются движущей силой, побуждающей его к освобождению - в этом выражается действенная проективность свободы. Только в их преодолении - к ничто, к тому, чего пока нет, иначе как в проекте, - приходит действительное осознание невыносимости *такого* существования, невозможности *такого* бытия.

Итак, я свободен именно в сознательном преодолении границ, но никак не внутри и не вне их; самым фактом выхода из них утверждается моя возможность иного существования, живое стремление к иному месту, тому, что не прорисовано "архитекторами" социального пространства. А это уже есть посягание на незыблемость мира "естественной установки", который является единственно возможным "по природе вещей", и попытка преобразования общественного в частное, а естественного - в случайное.

Свободное бытие не ограничивается ролью стороннего наблюдателя, ставящего под сомнение легитимность и неизбежность существующих границ. За этим следует вопрос, вызывающий к Действию: как мне должно существовать в *случайных* границах моего единственного мира, являющихся для меня всё же непреложной фактичностью, сдавливающих своей *необходимой* естественностью. Проблема свободы значима не только выбрасыванием себя из границ настоящего, но стремлением встроить себя в границы предстоящего, насущной потребностью *простереть* себя до таких пределов, из которых больше не хотелось бы выбираться. Свободный порыв есть выражение желания быть *уместным*: не просто вписанным в какой-то *идеальный мир*, где "хорошо", где тебя окружают доброжелательные люди и так далее, но *самому быть идеальным в этом мире*, в соответствии с ним, своим присутствием быть нужным другим и значимым для них; и в этой значимости для других нуждаться в себе *таком*, быть удовлетворённым собой вместе с

ними, не чуждаться себя самого перед другими. И мы опять убеждаемся, что свобода не определяется лишь через отрицание: за её негативной активностью, вездесущей неустроенностью и вненаходимостью кроется тяга к утверждению удовлетворительной и понятной стабильности, – стабильности своего места в мире и себя в-месте, - *к устойчивому приятию себя в различных порядках совместного бытия.*

Свободное бытие выражает невозможность довольствоваться новыми границами и соответственно своей новой *формой*; осуществлённый проект даже в самом идеальном виде перестает быть проектом, превращаясь в данность, становясь новым бременем, которое должно быть преодолено в горизонте своих новых, ранее невиданных возможностей. Т. о., свобода ничего не даёт и не может дать, равно как и сама не является даром. Она движет человеком в его овладении собственным бытием, простираясь к желаемым границам, в его разверзании тесно-неуютных рамок *das Man*'ного существования, в которых он во всей полноте испытывает тщетную неподлинность своего бытия и яростное стремление обрести себя *иного*.

В работе “Тотальность и бесконечное” Э. Левинас замечает, что приоритет хайдеггеровской онтологии основывается отнюдь не на трюизме: “чтобы познать *сущее*, необходимо сначала познать бытие сущего”. Утверждать приоритет *бытия* по отношению к *сущему* значит уже тем самым высказываться о сущности философии, подчиняя отношение с *тем, кто* является сущим, отношению с *бытием сущего*, которое, будучи безличным, дает возможность овладевать сущим и господствовать над ним, подчиняет справедливость свободе. Хайдеггеровская онтология, полагает Левинас, подчиняет любое отношение с сущим отношению с бытием и тем самым утверждает приоритет свободы над этикой. “Свобода возникает из повиновения бытию: не человек владеет свободой, а свобода владеет человеком” [Левинас Э. Тотальность и бесконечное. М., СПб., 2000. С. 84]. Диалектика примиряющая в понятии истины свободу и повиновение, предполагает приоритет Самотождественного, что соответствует традиции западной философии. Но насколько “я” может обосновывать свою самотождественность без относительно к Иному? Каковы действительные границы взаимодействия Самотождественного и Иного?

По Левинасу, идентификация Самотождественного осуществляемое в Я, не совершается в виде тавтологии: “Я – это Я”. Своеобразие идентификации надо зафиксировать, основываясь не на абстрактном представлении себя собой и не из идеи заброшенности в тотально чуждый нам мир. Исходить следует из конкретного отношения между “я” и миром. Подлинное отношение между ними, при котором “я” выступает как Самотождественное, складывается из обитания в мире. Позиция “я” по отношению к миру как иному заключается в том, что “я” живет и идентифицирует себя, обитая в мире как “у себя”. Я в мире изначально “другой”, но в то же время я коренной житель этого мира. “Я” находит в мире место для себя, свой дом. Обитать – это манера *держаться*... как тело, которое держится на земле, внешней по отношению к нему, и которое *обладает способностью что-то делать*. “У себя” означает не некое вместилище, а место, где я *могу*, где, испытывая зависимость от иной реальности и вопреки этой зависимости, а может быть, благодаря ей, я свободен” [Там же. С. 77]. В мире я нахожусь у себя, поскольку мир предлагает себя, чтобы я владел им, или отказывает в этом. “Моментами” этой идентификации, по Левинасу, являются - тело, дом, труд, обладание, экономика, - которые не должны считаться эмпирически и случайно данными, наложенными на формальный каркас Самотождественного: они – сочленение этой структуры.

Самоидентификация Тождественного не является ни пустой тавтологией, ни диалектическим противопоставлением Иному. Радикально Иное (*Autre*) – это Другой (*Autrui*). Отсутствие общего основания превращает Другого в чужестранца, который оказывается по отношению ко мне действительно свободным, поскольку моя власть не может распространяться на него. Он Другой и не пребывает полностью в одном месте со мной. Мы с таким образом *располагаемым* чужестранцем – это отношение Самотождественного рядом с Другим. Наше рядоположенность не указывает ни на

присоединение, ни на власть одного над другим. Оно принципиально, по Левинасу, опосредовано телом, домом, то есть различными конфигурациями Другого. Таким образом, свобода имеет свои конкретные топологические измерения. Дом – точка сосредоточения для тела взаимодействующего с миром. Дом относится к существенному и необходимому без чего невозможна жизнь людей. Он дает приют мужчине с женщиной, укрывает человека от непогоды, ограждает от врагов. Особое значение дома заключается не в том, что он является целью человеческой деятельности, но потому что служит ей условием и потому началом.

По Левинасу, дом обеспечивает необходимую для человека сосредоточенность. “Сосредоточенность, пишет он, - необходимая для того, чтобы природа могла быть нами представлена и обработана, чтобы она выступила перед нами в качестве мира, реализуется в виде дома” [Там же. С. 168]. Вследствие этого не жилище располагается в мире объектов, а мир объектов располагается относительно жилища. Характеризуя обитание через определенную совокупность человеческих тел и строений, не надо забывать о “проникновении” сознания в вещи. Последнее заключается не в том, что сознание воспроизводит вещи, а сознание о мире уже есть сознание, проходящее через мир. Та или иная вещь окружающего нас мира есть орган или необходимое средство взаимодействия: голова, глаз, очки, свет, лампа, книги, школа и так далее. Цивилизация труда и обладания, по Левинасу, возникает как конкретизация отдельного бытия, осуществляющего свое отделение. Это цивилизация говорит о воплощении сознания и об обладании исходящим из интимности дома. Пронизанное сознанием и обустроенное жилище наполняется теплотой и нежностью.

Дом живет, отступая от анонимности земли, леса, света, дороги, моря или реки. Дом формируется в ходе порождения “собственного места”, разрывая целость среды, где “я” располагает возможностью сосредоточиться, будучи “у себя”. Отделение делает возможным труд и обладание. Обладание, в основе которого лежит жилище, отличается от содержания обладания и от наслаждения этим содержанием. Захватывая ради обладания, труд приостанавливает независимость стихии. Вещь как обладание – это сущее, утратившее свое бытие. Тем самым обладание, путем этого приостановления, объемлет бытие сущего, и только таким образом возникает вещь. Обладание достигается через усилие по овладению или труд, являющийся уделом руки человека. Рука, приспособлявая стихийное к задачам потребностей, может создавать вещи, только если она отвлекается от непосредственного наслаждения ими, собирает их в жилище, придавая им статус имущества. Труд – это энергия, благодаря которой возможно приобретение. Оно было бы невысказано, не будь у людей жилища. Жилище развязывает руки человеку в прямом и переносном смысле этого слова. Мы располагаем собственным телом постольку, подчеркивает Левинас, поскольку своим обитанием прерываем бытие омывающей нас стихии. Тело становится моей собственностью по мере того, как бытие протекает в доме, на грани интериорности и экстериорности. Экстерриториальность дома обуславливает мое владение телом. Жить – это значит *быть телом*, это значит, с одной стороны, держать себя в руках, владеть собой, а с другой стороны, находиться на земле, пребывать в другом и, следовательно, быть отягощенным телом. Тело задаёт двойственность нашему существованию. Эта двойственность тела суть со-знание и язык. Ибо язык обеспечивает отношение с другим, которое заключается в умении сообщить о мире Другому. Всеобщность слова созидает общий для всех мир. Язык осуществляет вхождение вещей в пространство человеческих отношений, проименовывая их и делая их понятными для всех.

“Быть свободным значит конституировать мир, в котором можно быть свободным” [Там же. С. 179].

При этом остается не проясненными у Левинаса конкретные действия и умения не просто тела человеческого, а тела мужского и женского. Ведь именно здесь начинают возникать действительные границы действия и взаимодействия людей и, следовательно, границы свободы. Поэтому тема свободы неизбежно приобретает гендерные оттенки. Рассуждение о теле и доме требуют еще большей конкретизации и в прояснении механизмов

порождения социального мира людей. Действия тел как социальных тел обозначены не природой, а определенными техниками, которыми располагает то или иное общество. Тема телесных техник была поднята М. Моссом, но она особенно получила развитие у М. Фуко. Под телесными техниками Мосс понимал традиционные способы, посредством которых люди в различных обществах пользуются своим телом. Походка, бег, стиль плавания, пользование инструментом и многие другие обычные проявления телесного поведения носят специфический характер в определенных обществах, равно как и специфика эта меняется от поколения к поколению. Передача телесных техник происходит за счет подражания. Стало быть нет свободного действия тела без овладения телесными техниками. Для Фуко “техники” находятся в сердцевине “духовной” культуры и имеют центральное значение в воспроизводстве социального опыта, которое подразумевает глубокую внутреннюю трансформацию субъекта. Эти техники касаются не чисто ментальных трансформаций субъекта, но захватывают его целиком и полностью в телесной полноте.

Фуко указывает на три основные области “технического” в традиционном обществе: диететика (связь между заботой и основным режимом существования тела и души), экономика (связь между заботой о себе и социальной деятельностью) и эротика (связь между заботой о себе и любовными взаимоотношениями). “Тело, окружение, дом – эротика, экономика, диететика, – вот те три большие области, где в ту эпоху осуществляется самореализация субъекта при постоянном переходе одного вида деятельности в другой” [Фуко М. Герменевтика субъекта // Социо-Логос: Социология, антропология, метафизика. Вып. 1 Общество и сферы смысла. М., 1991. С. 291]. Фуко полагает, что необходимость поддерживать определенный диететический режим заставляет человека заниматься сельскохозяйственной работой и т. п., то есть переходить к экономике, которая в свою очередь, определяет внутрисемейные отношения и неизбежно связана с проблемами любви. Нам представляется, что, обнаруживая такую социальную связку, как “тело – окружение – дом” при взаимопереходе ее элементов, Фуко выводит нас на социально-топологическую проблематику так, что она требует дальнейших прояснений механизмов ее существования. С нашей точки зрения женские и мужские телесные техники возникали в ходе опыта *содержания* Другого, когда *у-держание* страсти и разделения труда образовывало узлы напряженности, которые собирали определенным образом складки тела, тела в качестве мужского и женского. Сдерживание и удержание различий трудовых и сексуальных практик между полами, делало тело содержательным, способным сдерживая, содержать Другого, как эротически так и экономически.

Характер этого содержания противоположных полов отливался в образцы, которые превращались в техники их взаимодействия. Взаимодействие полов, опосредованное техниками, опространстливаясь превращается в дом, который является результатом проекции не только тела человеческого вообще (как полагали в органопроекции Э. Капп и П. Флоренский), но тел мужских и женских, а также и всех топологических компонентов окружающего мира, как то: особенностей земли, водных ресурсов, растительности и климата. *Сов-мещение* всех этих топологических параметров происходило в точке пересечения центробежного мужского и центростремительного женского способов поведения, которое в результате порождало особенное *по-мещение* в рамках культуры определенного общества. Здесь нам представляется возможным выставить социально-топологическую связку “тело – дом - социальное окружение - политика” в качестве такой структурирующей структуры, которая своими техниками и практиками порождает социальную реальность. Для Фуко политика существует в качестве внешней конструкции по отношению к социальной троичности “тело – социальное окружение – дом”, обнаруживающейся в процессе передачи техник между учителем и учеником. Однако представляется, что политика находится внутри “социальной троичности”, являясь ее существенной составляющей. Политическая компонента появляется здесь потому, что телесные различия мужского и женского претворяются в политические отношения. Противопоставленность мужского женскому, как политическая противопоставленность,

воплощается в манере держать себя, нести свое тело, вести себя в расположенности между прямым и гибким, между честным и скрытным. За фундаментальными оппозициями социального порядка, как между господствующими и подчиненными, стоят оппозиции мужского и женского: прямота против гибкости, большое против малого, желание одержать верх против послушания. Таким образом, телесное взаимодействие порождает поле политического. Однажды оформленные и закрепленные в социальных отношениях, эти особенности использования тела передаются из поколения в поколение через мимесис (подражание) и коммуникацию.

Таким образом, с топологической точки зрения, свобода размещается между Самотождественным и Другим, между мужским и женским, между телом и домом, отношения которых опосредованы телесными техниками, которые в свою очередь отливаются в различные конфигурации социальности. Таким образом понимаемая свобода, предполагает конструирование социального пространства-времени, которое было бы лишено господства и подчинения, и которое способствовало бы осуществлению инаковостей. Поскольку телесные техники оказываются в истоках и конструктивным элементом самых существенных социальных процессов, постольку вполне можно говорить о том, что мы способны конструировать свободное и толерантное пространство взаимодействия. Толерантность “не есть” в привычном смысле слова, но имеет место как место со-гласия. Речь не идет о согласии в единстве мнений или каких-либо ментальных установках. Согласие здесь нужно понимать как совмещение различных голосов, причем такое, которое принципиально допускает разноголосицу, вызванную различным положением и расположением социальных тел, наделенных различными техниками. В виду этого обстоятельства свобода и толерантность оказываются топологически нелишенными внутренней конфликтности. Согласие в традиционном обществе предполагало согласие “своих” (отсюда слово “свобода”), принадлежащих твоей общине. Согласие в современном обществе ведет к совмещению “разноголосых”, исходящих из разных “мест”, и потому поставленных в условия выживания. Развитие различных средств коммуникации привело к тому, что в современности место стало определяться отношениями одновременности и нахождения бок о бок. Люди не живут в однородном пространстве, но, напротив, в различающейся множественности мест. Есть не просто множественность различных мест, но разно-ликость мест, то есть имеют места различные со-стояния тел (данный термин, по нашему мнению, выражает событийный или соучастный характер человеческих отношений). Нам представляется, что говоря о социальности, необходимо представлять ее именно в качестве различных “со-стояний” тел. Здесь старый идеал слияния и растворения одного в другом претерпевает переосмысление. Рас-творение одного в другом возможно тогда, когда оно позволяет твориться и притворяться в непрерывном свободном самораскрытии друг друга при конфликтном утверждении разделенно-совмещающихся.